

## Laval théologique et philosophique



### RENARD, Jean-Claude, *Le lieu du voyageur. Notes sur le Mystère*

Henri-Marie Guindon

Volume 37, numéro 3, 1981

Hegel (1831-1981)

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/705888ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/705888ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Guindon, H.-M. (1981). Compte rendu de [RENARD, Jean-Claude, *Le lieu du voyageur. Notes sur le Mystère*]. *Laval théologique et philosophique*, 37(3), 374–375. <https://doi.org/10.7202/705888ar>

affaire, « ouverture honnête et extraordinairement prévoyante à une philosophie et à un mouvement culturel, dont Albert avait saisi, avant beaucoup d'autres, l'importance, les débouchés et les ambiguïtés. Les développements de l'hermétisme dans les siècles suivants reconnaîtront à la position d'Albert la valeur d'une prophétie » (p. 633). Particulièrement intéressant est le texte de E. Zum Brunn (CNRS) : *Maître Eckhart et le nom inconnu de l'âme* (pp. 655-666). L'essentiel peut se résumer en ces termes : « À la suite d'Avicenne et d'Albert le Grand, Maître Eckhart définit l'âme humaine comme étant essentiellement substance, par opposition à la définition aristotélicienne de l'âme-forme. Son témoignage contribue à montrer que ce qui oppose la perspective thomiste à celle de l'École albertinienne est à titre principal la conception de l'homme, non celle de Dieu-Intellect. C'est dans la perspective dionysienne du retour de l'Un transintellectif que Maître Eckhart prend ses distances par rapport à Aristote et qu'il introduit dans la définition de l'âme elle-même l'absence de nom qui caractérise la Dêité » (p. 655). Nous sommes donc ici à un carrefour important de la mystique chrétienne, et où Eckhart se réfère à l'idée d'âme-substance d'Augustin, d'Avicenne et d'Albert le Grand, dans un choix « non-thomiste » qui se réalise alors en antithèse à l'idée aristotélicienne d'âme-forme du corps (pp. 661-663). Enfin, les scientifiques et les épistémologues ou historiens des sciences actuels seront particulièrement intéressés par les très opportunes mises au point d'Albert Zimmermann (Cologne) dans : *Albert le Grand et l'étude scientifique de la nature* (pp. 695-711). On a souvent voulu faire d'Albert le précurseur et le parangon des « aristotéliciens » tant attaqués (à bon droit, certes) par Galilée. Or les vrais ancêtres de ces derniers sont, en fait, des partisans de l'averroïsme latin et, particulièrement, un Siger de Brabant (p. 707). À l'opposé, conclut A.Z., il faut voir en Albert, comme en saint Thomas d'Aquin, ceux-là qui libérèrent l'intelligence en lui conférant son autonomie de recherche ; spécialement chez Albert, dans le domaine *scientifique*. « Comme Galilée, il accomplit son travail scientifique avec un état d'esprit caractéristique de tous les grands scientifiques » (p. 711). En bref donc : ce beau volume du Centenaire aura efficacement collaboré à dégager la figure d'Albert le Grand de certaines images d'Épinal très tenaces, en lui restituant sa vraie grandeur et sa spécificité par rapport à son disciple Thomas d'Aquin.

Jean-Dominique ROBERT

Jean-Claude RENARD, *Le lieu du voyageur*. Notes sur le Mystère. Éditions du Seuil, Paris, 1980, 256 pages, 14 × 20½ cm.

Livre hermétique, défi à la technique de la « lecture rapide » et qui échappe à la stricte classification des catégories traditionnelles : Théologie, Philosophie, Poétique, Mystique, mais que le sous-titre désigne bien : « *Notes sur le Mystère*. »

De cela l'Auteur est parfaitement conscient. « Parler du Mystère implique (...) aussi de trouver ou d'inventer sans cesse un langage nouveau qui, tout en tenant compte à la fois de l'évolution de ceux de la science, des diverses philosophies... des diverses politiques et des diverses formes d'expression religieuse, ne soit ni scientifique, ni politique, ni théologique — tout en pouvant l'être par surcroît — mais d'abord le langage indéfiniment libre, comme le langage poétique, d'une vie intérieure » (p. 221). L'ouvrage progresse ainsi au gré de la sinuosité d'une pensée libre où l'on peut, dans la courbe d'un mouvement, saisir une lumière parfois très dense.

Voici comment, dès le début de son « voyage », s'en explique l'Auteur : « Je vais donc chercher, au-delà de l'inadéquation lexicale au *vécu* de l'expérience spirituelle, comment entrer dans le paradoxe même qui fait de celle-ci une aventure dont il est simultanément impossible de parler et de ne point parler. Impossible de parler : parce que son contenu dépasse le langage et n'a de sens que pour qui la vit. Impossible de ne point parler : parce qu'elle est le lieu d'une réalité indéfinissable qui se manifeste cependant partout d'autant de manières qu'il y a d'êtres, de choses et de questions posées à l'homme » (9).

Tout de suite on peut voir le genre de l'Auteur qui aime procéder par antithèses : « ... le Mystère m'apparaît comme le tréfonds même de mon identité tout en étant le tréfonds même de l'altérité. Il m'apparaît comme ce qui est plus le même que le même et plus l'autre que l'autre. Il m'est à la fois comme une présence absolue qui autorise toute interrogation sur moi-même et comme une absence absolue qui annule l'interrogation. Il est, dans notre rencontre, comme ce qui me saisit sans que je puisse le saisir. Il est donc en me saisissant, ce qui m'interdit toute mainmise sur lui. Il me montre ainsi que le désir d'absolu qui me hante ne peut pas vraiment n'avoir pour seule origine que soi-même ni substituer sa propre énigme, comme une idole, au mystère même du Mystère qui, par corollaire, doit en principe en être la source » (p. 14).

Il distingue le *Mystère* de l'inconnu, « car si l'inconnu peut toujours être considéré comme une ignorance provisoire des causes, le *Mystère*, lui, est l'inconnaissable qui subsiste perpétuellement sous le connaissable » (p. 15).

C'est au plan de l'expérience spirituelle plus que rationnelle, du vécu plus que du cérébral que l'Auteur poursuit sa recherche. C'est pourquoi certaines affirmations peuvent dérouter surtout quand le paradoxe devient une forme habituelle d'expression. « Croyant en un *Mystère* dont je ne sais rien sinon que je le rencontre au-delà de toute forme de rencontre, le connais au-delà de toute forme de connaissance, en vis au-delà de toute forme de vie et l'aime au-delà de toute forme d'amour — la foi m'apparaît en même temps comme un saut de l'être dans le *Mystère*, un saisissement de l'être par le *Mystère* et un saisissement du *Mystère* par l'être » (p. 19).

L'érudition de l'Auteur, en matière spirituelle, est immense. Tous les grands mystiques y passent, de Jean de la Croix, Thérèse d'Avila à Henri Suso. Viendront aussi bien en surface Kant et Marx que Plotin, l'Ancien Testament et s. Paul que l'Évangile, le Mahâbhârata et l'Épopée de Gilgamesh, le théâtre asiatique que la tragédie grecque, ce qui donnerait à croire, à certains moments, à un certain éclectisme. Mais le lecteur qui aura la patience de le suivre sera comblé dans son paragraphe sur Jésus : « J'ai trouvé en Jésus, plutôt qu'en d'autres témoins du *Mystère*, l'expression et la confirmation les moins incertaines de l'expérience spirituelle qui se faisait jour en moi. Si bien que, quoi qu'elle pût aussi prélever de capital ou de complémentaire dans les diverses religions, c'est en la personne, la parole et l'action de Jésus, tout ambiguës qu'elles fussent, que j'ai découvert la meilleure réponse possible à mes propres interrogations. Jésus m'est apparu non seulement comme le « témoin essentiel du mystère fondamental » (Malraux), mais son révélateur à la fois le plus simple par son langage et le plus riche par tout ce que ce langage peut signifier en proclamant « ce qui a été caché depuis la fondation du monde » (*Ps* 78,2 et *Mt* 13,35) et en nous parlant du « règne de Dieu » (*Mc* 4,11) (p. 109).

Sans doute dans sa généreuse vision du *Mystère*, l'Auteur veut-il montrer que c'est là l'essentiel auquel aboutit tout au-delà des systèmes, mais je crains un certain relativisme qui appert en des affirmations comme celle-ci : « ... plus je regarde devant moi, plus j'ai l'impression paradoxale que l'important n'est pas dans la durée d'un système religieux mais dans son éclatement

sous la pression de ce qui ne l'instaure qu'en le traversant et ne le traverse que pour lui permettre de devenir sans cesse autre chose. C'est pourquoi cette continuelle évolution me paraît seule capable de traduire l'infinitude du *Mystère* et de lui correspondre dans l'Histoire par la pluralité même des expériences où il se manifeste et qui le manifestent » (p. 241).

Cela amène logiquement à se poser une question radicale, celle-ci : « Les religions et les Églises, au sens de la tradition, sont-elles ou resteront-elles encore ou non nécessaires en tant que telles ? » (p. 241). L'Auteur avoue n'avoir aucune réponse à donner, mais selon l'expérience de son vécu, il serait tenté d'y voir « à partir d'un dénominateur commun formé par le *Mystère* qu'une spiritualité nouvelle et planétaire serait en état de naître et de se développer dans l'Histoire » et que « l'universalisme d'une telle spiritualité, dans sa dimension verticale et horizontale, suffirait alors à dominer sans cesse les différences des structures religieuses » (p. 242).

Toujours dans le même ordre logique où l'entraîne cette prédominance du *Mystère*, il ne voit plus la force contraignante de se convertir au catholicisme ou d'y rester fidèle « car cet Esprit, partout identique et, de quelque façon qu'on le désigne, partout uniquement qualifiable par le seul et même mystère, est aussi partout l'origine des autres expériences religieuses et des autres Églises. Il interdit ainsi à chacune d'elles toute prétention singulière à posséder la vérité spirituelle » (p. 246).

Il est sans doute difficile de donner justice à un texte extrêmement dense comme celui-ci, mais j'y vois une ambiguïté qui pour plus d'un lecteur serait un piège. Se libérer de toute structure pour mieux s'unifier au *Mystère* serait la « grave erreur » déjà condamnée par Pie XII en *Mystici corporis*, de ceux « qui se représentent à leur fantaisie une Église pour ainsi dire cachée et nullement visible ».

Henri-M. GUINDON

John A.T. ROBINSON, *Peut-on se fier au Nouveau Testament ?* Traduction de Georges Passelecq. Coll. « Bible et Vie chrétienne », nouvelle série ; 15,5 × 22 cm, Paris, Éditions P. Lethiel-leux, 1980, 159 p.

Le présent ouvrage de vulgarisation (d'abord paru sous le titre de *Can we trust the New*